

グラムシ「人間とは何か」解析試論

——『獄中ノート』における哲学的人間論の展開・その2——

(下-2)

鈴木 富久*

〔(上) 本誌第25巻第1号掲載〕

はじめに

I. 「人間とは何か」の構成——作業仮説

II. 問題の問題 [1] A1

1. 抽象的方法論の不適合・問題関心の対置
2. 問題の性格と考察の立場

III. 伝統的人間観の批判 [1] A2

1. 含意としての文化改革・カトリック批判
2. 人間観改革の中心点

IV. 基礎原理：活動的諸関係としての人間 [1] B1

1. 「活動的諸関係」の概念の前史と含意
2. 活動的諸関係の二重性・「中心／部分」としての個人の二相性
3. 「生産関係」の問題
4. 個人の重層性と内的諸矛盾

V. 環境の変革と自己変革 [1] B2~5

1. 環境の変革と自己変革・人格性の創造
 - (1) 関係性の二つの位相
 - (2) 自己変革と「真の哲学者」
 - (3) 個性の変容と人格性の創造
2. 必然的關係と主意的關係
 - (1) 主意的諸關係
 - (2) 必然的諸關係・その「様相と意味」の「現象学的解釈学的」転換
3. 活動的諸關係の歴史性・過去の要約としての個人
4. 協同による個人の自己拡大
 - (1) 量から質への移行
 - (2) 第2段落への移行

〔(中) 本誌第25巻第2号掲載〕

VI. 人類の統一化と新しい文明の創造 [2]

1. 本章の課題
2. 特殊「諸社会」を通じて人類の統一へ
 - (1) 「個人—他者」から「個人—社会」・人類へ
 - (2) <個人—諸社会—人類>の諸関連
 - (3) <個別—特殊—普遍>の弁証法

(4) 「個人と社会の対立」問題の止揚・「自己の運命の創造」へ

3. 認識論上の諸性格ないし問題性

- (1) 「従属諸階級・民衆」の立場無記の意味
- (2) 社会的矛盾と主格としての個人
- (3) 「あらゆる個人」に妥当する普遍的理論の具体性

〔(下-1) 本誌第26巻第2号掲載〕

4. 技術概念の拡大と「思考の技術」

- (1) 解読の困難
- (2) 「技術」の語をめぐって
- (3) 労働と技術
- (4) 「『精神的』諸用具」と「哲学的認識」
 - イ. 物質的諸用具と精神的諸用具
 - ロ. 精神的諸用具の重視
 - ハ. 「思考の技術」
 - ニ. 中間小括
 - ホ. 「『精神的』諸用具」の諸例

5. 近代文明の危機と「新しい型の知識人」

- (1) 実験科学と近代文明
- (2) 近代文明の危機とフォード主義
- (3) 文明の再建と「新しい型の知識人」
- (4) 第2段落後半の意味

6. 総体性開示の段階としての第2段落

〔(下-2) 本号掲載〕

VII. 人間観の全面的な改革へ：文化次元の課題 [3]
A

1. 人間観「改革」の社会—文化的課題

- (1) 旧解釈の問題点
- (2) 「人間=社会的存在」観とマルクスおよびグラムシ
- (3) 「改革」の文化的依拠点としての「常套句」
- (4) 「生きた文献学」を通じた大衆的「改革」課題
- (5) 第3段落の旧解釈との相違の根底

(続く)

VII. 人間観の全面的な改革へ： 文化次元の課題〔3〕A

第3段落〔3〕については、第I章『『人間とは何か』の構成——作業仮説』において、「第3段落は、明らかに今後の課題提示である」（上・50頁）と書いた。そして、さらに、この段落の内容構成にふれ、「前半で人間観上の問題だけでなく、社会観上の問題をも俎上にのぼせ、後半で、その両者の交錯点ないし共通の根底的な中心問題として課題を提示している」（同・51頁）と述べた。そこで以下、第3段落を前半〔3〕A（第七章）と後半〔3〕B（第八章）に分けて検討しよう。まず前半部であるが、その本文を見てみよう。

11) 第3段落〔3〕A

人間は社会のなかで生きるものとして以外には考えられ得ない、というのは常套句〔luogo comune〕であるが、それにもかかわらず、そこから個人的でもある、必然的諸帰結全体が引き出されているわけではないし、一定の人間社会〔società umana〕は一定の事物の社会〔società delle cose〕を前提するとか、人間社会は一定の事物の社会が存在するかぎりにおいてのみありうるのだと、というのもまた常套句である。事実、これまで個人的有機体を上まわるこれらの有機体には機械論的で決定論的な意味が与えられていたということである（人間社会〔societas hominum〕であれ、事物社会〔societas rerum〕であれ）。そこで、その反動だ。

1. 人間観「改革」の社会—文化的課題

(1) 旧解釈の問題点

上記の本文を見る限り、確かに前半部では「人間観上の問題だけでなく、社会観上の問題をも俎上にのぼせ」ているのではあるが、しかし、それにしても、そこで問題にされているのは「常套句」であることに留意することが必要である（以下、便宜上、最初の「常套句」を「常套句A」、後のそれを「常套句B」と呼ぶ）。

しかしながら、筆者は、最近までこの点への留意をしつつも、それを充分掘り下げえず、グ

ラムシがここで常套句Aをとりあげるのは、これまで批判対象としてきた「人間＝個人」観の対極にある「人間＝社会的存在」観の一表現としてであり、後者の人間観については言及する機会がなかったために、ここで言及し補完しようとするものと解し、別稿においてはこの解釈にたつて考察を行った¹²⁸⁾。ところが、この解釈にたつと、それではなぜ、本論部が終わってから補完するのではなく、最初から「人間＝社会的存在」観の存在にもふれなかったのか、という疑問が生じ、そこからまた、それについては、グラムシ自身の見地が後者の系譜上にあるゆえに、それと前者とは同列に扱い得ないと考えられているからなのか、といった問題が生ずるだけでない。第III章で見たように、本文〔1〕A 2βにおいては、「これまで存在してきたすべての哲学は、カトリック教のこの立場〔「人間＝個人」観〕を再生産している」と言明されていた。この言明も修正されなければならなくなろう。そうだとすれば、Q10II§54「人間とは何か」の論述の体系性・組織性という本稿の想定は過大評価であり、少なくともそこではグラムシの議論はそれほど首尾一貫しているわけでもなかった、ということにもならざるをえない。

こうした問題は、上記別稿の執筆時にすでにある程度感じられてはいたが、問題の所在が明確にならないままに推移した。しかし現時点からみれば、グラムシが「常套句」をとりあげていることの意味を充分解読できなかったのも、結局のところ、筆者自身のなかに、「人間＝社会的存在」観に関して、これを元来「人間＝個人」観に対立するもの、両者は相互に排斥しあう関係にあるはずだという思いこみがあり、この前提のうえで解釈を試みていたところに根本的な問題の所在があった。一般論としてこのような思いこみは、必ずしも昨日までの筆者一人だけのものでもないのではないと思われるが、何よりも、この問題の検討は、グラムシ

128) 拙稿「グラムシ『人間』論の論理と射程—関係主義的解釈の批判」(上),『季報唯物論研究』24巻春号,72号,季報『唯物論研究』刊行会,2000年5月,30頁。

「人間」論の理解の正確な深化にとって避けられない。そこでまず、この問題の検討からはじめたい。

(2)「人間＝社会的存在」観とマルクスおよびグラムシ

「人間＝個人」観と「人間＝社会的存在」観とは、相互に対立し排斥しあう二つの人間観であるかに見える。筆者もその外見にとらわれていたことになるのであるが、これが実際には、対立するわけではないというのは、人間の本質的な社会性を認め、人間の本質を「社会的存在」たる点に求めたとしても、その「本質」を抽象的に「個々の個人に内在する」ものと想定すれば、それは本質的に「人間＝個人」観の一表現であり、その地盤上で発想しているにすぎないからである。しかも想起すれば、その好例がすでにマルクスのF第6テーゼに示されていた。すなわち、人間の「類的本質」(類的＝社会的存在たる本質)を「多くの個人を自然に結びつける内的な物言わぬ一般性」として、つまり「個々の個人に内在する抽象物」(F第6テーゼ)として理解していたフォイエルバッハが、それにほかならない。これこそ、「人間＝個人」観に基づく抽象的な「人間＝社会的存在」観の一典型である。ただし、この場合の抽象性が、思弁的・形而上学的な類型に属していることも、指摘しておくことが必要である。というのは、別の型の抽象性、経験的な抽象による「人間＝社会的存在」観もありうるからである。

「人間＝社会的存在」観は「政治的動物〔zoon politikon〕」というアリストテレスの有名な人間規定に遡りうる、とはよく言われることである¹²⁹⁾。この規定は、フォイエルバッハ

の場合のような思弁的・形而上学的見地からのものではなく、経験的観察に即したものではある。しかし、これについてマルクスは、「本来、アリストテレスの定義は、人間は生まれながらに〔von Natur〕市民であるということである。この定義は、古典古代にとって特徴的なものである」¹³⁰⁾と指摘し、ある人間たちが「市民」であるか否かは「生まれながらに」ではなく、歴史的な特定の社会的諸関係によるものであることを示唆していたのであった。ちなみに、アリストテレスにあつて、奴隷は「市民」ではないゆえ「人間＝政治的動物(社会的存在)」の範域から外され、その定義において「市民」に使用される「もの言う道具」であった。

確かにマルクスは、アリストテレスに言及するこのくだりにおいて、「人間は、生まれながらに、アリストテレスが考えるように政治的動物ではないにしても、社会的動物である」¹³¹⁾と述べている。だから、マルクスは、人間が「社会的存在」であることを認めているわけである。しかし、そこにマルクスの人間観があり、マルクスも「人間＝社会的存在」観に立っていたと言え、適切でなく、場合によっては誤りである。なぜなら、この「社会的動物」という人間規定は、「市民」であるとか「奴隷」であるとかに関わりのない、むしろ双方に共通の、結局あらゆる時代の「個々のあらゆる人間」に共通

Wishart, 1971, p. 353.)。グラムシが、直接、暗にアリストテレスのこの人間観を想起させて言及するのは、Q10IIの先行する覚書§48B, II「進歩と生成」においてのことであり、そこに彼は、「人間は、本質的に『政治的なもの』である」と言いうる。というのも意識的に他の人々を変え、指導する活動が、その人の『人間性』、その人の『人間的本性』を実現するからである」(p.1338)と述べている。実は、この言及部分はすでに、本稿において一つの重要論点との関連で(上)第IV章第1節、57頁に引用されている。その際、特にアリストテレスとの関係については記さなかったが、ここでは、上記再引用から、本稿の以下の本文で述べるマルクスのアリストテレス論とは異なった意味・視角から、しかも括弧づきで述べられていることに注意を促したい。

130) Das Kapital, I, S.346 大月版『資本論』①第I巻1, 569頁。

131) a.a.O. 同上, 568頁。

129) ちなみに、英訳版『獄中ノート選集』は、テキストの常套句Aの箇所に脚注を付し、「この観念は、アリストテレスの『人間は政治的動物である』に由来する。後者は、スコラ哲学で、そして再びルネッサンスで取り上げられており、おそらくイタリアの哲学的文化においては、他のどの国のそれにおいてよりも深く浸透している」と書いている(Selections from the Prison Notebooks from Antonio Gramsci, edit. & trans. by Q. Hoare and G. N. Smith, London, Lawrence and

するところの（したがって「人間＝個人」観に立脚した）抽象的な一般的規定であり、この意味で歴史貫通的・自然科学的（生物学的あるいは心理学的）な（「うまれながらの〔von Natur〕」）規定であるにすぎず、確かにそれは、経験的に確認しうる事実の一側面、一面の事実の抽象である点で、思弁的・形而上学的に発想された先のフォイエルバッハの場合とは質的に異なるのではあるが、別の型の抽象、経験的抽象であり、一つの抽象であることにはかわりないからであり、他方、マルクスの人間観は、思弁的抽象のみならず、このような経験的抽象をも含め、一切の抽象的人間観の超克であるからである。マルクスの人間観は、いわば、人間が「社会的動物」（であるうえに、自己意識ある動物）であるゆえに、彼らを取り結ぶ歴史的・可變的な「社会的諸関係の総体」に「人間の本質」（人間性）の所在を求め（F第6テーゼ）、それにより、「人間＝社会的存在」観を全面的に具体化し、単なる「人間＝社会的存在」観を超出していたのである。先ほど「適切でなく、場合によっては誤りである」と述べたのは、先の言い方はこの「超出」を表現していない限りで「適切でなく」、この「超出」への理解を欠いているなら抽象に引き戻しているわけであり、したがって「誤り」であるからである。

グラムシにおけるマルクス人間観の継承の仕方は、この抽象への引き戻しと正反対である。

彼は、「人間性＝社会的諸関係の総体」というF第6テーゼの命題を、F第3テーゼを介して当の「個人」の視点から捉えなおし、「個人」そのものを（他者および自然に対する）「諸関係の総合」（より正確には「現存する諸関係の総合であるだけでなく、これらの諸関係の歴史の総合でもあるもの」として把握していたのであった（本稿（上）第V章第3節、68頁。以下、他者と自然を包含して「他在」と呼び、「他者」と区別する）。そしてさらに、本段落において、「個人的有機体を上まわるこれらの〔社会的〕有機体」云々という文中に見るように、新たに「個人的有機体」という語が現れた。したがって、結局のところグラムシの「個人」

概念は、上記のような「諸関係の総合」を不断に営む「有機体」であり、したがって、そうした不断の「諸関係の総合」において不断に自己を生成・変化させる過程としての「有機体」であると言うことになる。

そしてさらに、この「諸関係」を取り結ぶ「中心」（主体）としての「個人」は、「個人を上まわる社会的有機体」の「部分」の位置を占めるという位相からも把握され、この「中心／部分」という兩位相は、この「諸関係」の「活動的」したがって「相互的」「有機的」という性格規定を結節点として必然的な相関関係において統一されているのであった。

このように構成された「個人」概念（規定）について指摘すべきことは、それが、「個々のあらゆる人間」に妥当する一般性をもっているだけでなく、その一般性が、抽象的でなく、明らかに全体的・包括的であり、したがって個々の人間のおのおのの特殊な状況に引き入れられたとき、あますところなく現出するであろうところの具体性を備えた一般性、つまり具体的普遍であることである。だから、そこでは各人が「個」としての全体性とその個別的特殊性において把握されうるのであり、したがってこの場合には、そしてこの場合にのみ、「そこから個人的でもある、必然的諸帰結全体」を引き出すことが可能になる、と諒解されるのである。

とはいえ、そのことは、そもそもの出発点であったマルクスの「人間性＝社会的諸関係の総体」というF第6テーゼの命題が具体的普遍性を有していたことの証明にほかならない。この意味でグラムシがおこなったことは、F第6テーゼのマルクスを徹底して具体的に理解し、このテーゼを原理として継承し繰り返すだけで終わらず、この原理そのものをF第3テーゼを介して諸個人のそれぞれに固有な特殊状況という次元に特殊化し、それによってこの原理の具体性を眼に見える形に顕在化させ展開し証明したことにある、と言えよう。

以上を踏まえて当初の問題にもどれば、少なくとも次の諸点はもはや明かであろう。第1に、「人間＝社会的存在」観はそのままでは、思弁

的であれ経験的であれ、一つの抽象的人間観にとどまり、その基礎にはやはり「人間＝個人」観が潜むのであって、したがって、単なる「人間＝社会的存在」観は、「人間＝個人」観となんら対立しないということである。そして第2には、マルクスもグラムシも、そうした「人間＝社会的存在」観を超出しており、「人間＝社会的存在」観の系譜上にあるとも見なしえないであろうということである。したがって第3に、もともとの問題であった常套句Aについてのグラムシの言及は、例え「人間＝社会的存在」観の問題にかかわるのが事実であったとしても、それは「人間＝個人」観に対立するものとしてではなく、したがってまた、「本論」部に欠けていた問題の補完としてでもまったくなく、ということである。そうである限り、常套句への言及の意味は、別の方面に求められなければならない。

そこで検討を続けるが、本文では、常套句Aに関しては、単に「そこから個人的でもある必然的諸帰結全体が引き出されていない」と述べられているのみであった。そうなのであるが、なぜ「引き出されていない」のか、その理由は、先ほどマルクスとの関係で見たばかりのグラムシから見れば、理論的・論理的には明白である。それは、「引き出されていない」だけでなく、むしろ「引き出しえない」のである。その理由は、端的に、常套句A「人間は社会のなかで生きるもの…」という言葉のなかに、おのおの特殊な状況にある個人の全体性を捕捉しようような概念装置・言葉がまったく存在しないからである。そこで言われる「人間」は、「個々のあらゆる人間」、個人を意味するはずであり、そうであってはじめて有意であるが、その個人が「社会のなかで生きる」とは、字義通りには社会的有機体の「部分」として生きることを意味し、そこでは個人の全体性もその特殊状況もそれとしては現れない。それが現れるのは、個人の他在に対する諸関係の位相においてのことである。だが常套句Aには、この位相を表す言葉が不在であり、そもそも「他者」を表す語彙が欠けている。「他者」が無ければ、「個人－他者」

関係は考えられえない。ここに決定的な欠陥・原因がある。

しかし問題は、「引き出しえない」理由がこうしたところにあることは明白であるとしても、はたしてグラムシは、こうしたこと、つまり上記のような常套句Aの理論的欠陥、「引き出しえない」理論的原因等を言わんとして常套句Aを持ち出したのであろうか、ということである。そうしたところに真意があったにしていれば、語る場所があまりに少ない、と言うよりもまったくないではないか。単に記述を省略したにすぎないのか。しかし、上に理由は明白であるとして述べたような理論的問題点は、およそ「人間＝社会的存在」観一般に共通する問題であって、特に常套句Aを持ち出さねばならない特別の理由は見出すことが困難である。それでは、いったい何のため、いかなる理由で持ち出すのであろう。グラムシの真意はどこにあるのであろうか。あえて理由を見出そうとすれば、それは、常套句Aが、まさに常套句であり、人間観に関するきわめて常套句的な「常套句」であるという点にあるのではないか。このように思われるのである。

(3)「改革」の文化的依拠点としての「常套句」

それではいったい「常套句」とは何か。ここで「常套句」と訳している語の原語は「luogo comune」であり、「陳腐な論点」とも訳しうる語であるが、原語の構成を分解すれば、「共通の・共有の〔comune〕」「場所・立場・根拠〔luogo〕」という意味になる（英訳版でも「commonplace」であり、全く同様）。だから、「luogo comune」とは、あまりにも自明なものとして誰にでも共有されているゆえにわざわざ言うまでもないほどに「陳腐な論点」であり、したがって「常套句」にもなるわけである。「常套句」とは、このようなものとして一つの常識、常識的認識の表現であり、結局、文化の次元に属する社会の文化的要素であらう。

これを念頭において、次には、これまでの本文全論述の議論の流れを振り返ってみよう。文化次元の問題の取り扱い如何を見るのが、まず

は眼目である。議論はおよそ、次のように展開されていた。すなわち、それはまず、抽象的人間観（「人間＝個人」観）の方法論的批判と「われわれ」の問題設定から始まり、この「人間＝個人」観の歴史的由来としてのカトリック教批判に及ぶが、そこでは文化次元の問題としてカトリック教徒の日常意識における人間観の矛盾が、特に実際の生活行為と規範意識との間の矛盾¹³²⁾を中心にしてとりあげられ、そこからカトリック教が批判されていた。次にこれと区別されて「哲学」的見地からの批判がなされるとともに、過去の全哲学が批判の対象になり、人間観の「改革」の必要が宣明されて、その「改革」の中心点が示される（[1] A）。以上が、われわれの区分における「序論」部であるが、「本論」部ではこれを受け、[1] Bにおいて、それ自体哲学的理論的であるグラムシ自身の「人間」論が積極的に展開され、[2]まで続くのであった。そして最後の段落[3]に移って、その前半部において今検討している2つの「常套句」に言及されたあと、のちに見るように後半部で理論的な課題が提示されて閉じられる。

議論の流れ自体は、およそこのようなものであったと整理しうるが、そこに前述の、文化の要素としての「常套句」という論点を重ねれば、問題の「常套句」への言及は、再び議論が文化の次元に戻ったことを意味しよう。もっとも議論の流れを上記のように整理、把握すること自体が、一つの解釈であり、「常套句」言及を文化次元への還帰と解することと相関しているのであるが、これにより、グラムシの議論が哲学と文化の両次元にわたる構成をとっていることが明瞭になる。そして、この構成からみれば、その展開が、文化次元（カトリック教批判¹³³⁾

→哲学次元（過去の全哲学の批判）→哲学次元（グラムシ自身の「人間」論の展開）と進められてきて、いま問題の「常套句」への言及に到って文化の次元に還帰する、ということになる。

このような哲学と文化との二次元構成は、理由あつてのことである。それは、グラムシの「人間」論が、人間観の「全面的」な「改革」として企図されているからであり、そうである限り、問題は単に哲学的理論的な次元にとどまりえないからである。同じノートの初めの方（Q10II§12,C）に、「クローチェの言葉を借りれば、新しい世界観に適合的な新しい道徳を導入することができたときに、この世界観の導入も完了する。すなわち、全面的な哲学的改革が確定される」¹³⁴⁾と彼は書きとめている。そもそもグラムシにおいて「文化」は、「民族的なひろがりをもった『生活観と人間観』、『世俗の宗教』であり、まさに『文化』となった哲学、すなわち、ある倫理、生活様式、市民的個人的生活態度を生んだ哲学」¹³⁵⁾として捉えられている。それゆえに、人間観の「改革」も、ここで言う厳密な意味での、狭義の哲学的理論の次元にとどまりえず、「文化となった哲学」の次元、すなわち文化の次元、人々の日常意識の次元での改革（知的道徳的改革）によってはじめて完了しうるような「全面的」な「改革」として構想されているのである。その背後に、彼の「知識人と民衆との歴史的ブロック」論がひかえていることは指摘するまでもないが、カトリック教の人間観がとりあげられたのも、それが民衆のあいだに深く浸透し社会の文化的基盤の人間観

教と常識との克服であ」と強調するが、その理由に関して次のように言う。「哲学は一つの知的秩序であるが、それは宗教にも常識にもありえないことである。……宗教と常識とは、集団的意識においてはもちろん個人的意識においてさえも、統一性や一貫性を有するものに変換することができないゆえに、一つの知的秩序を構成することができないのである」（Q11§12C, pp. 1378. 合I, 238-9頁）。このような、哲学に対する「宗教」と「常識」との同列視の事実を念頭におくことは、ここでの検討を助けるであろう。

134) Q, p. 1250. 合I, 289頁。なお、注記140の引用文冒頭も参照のこと。

135) Q23§1.C, pp. 2185-6. 合III, 199頁。

132) 本稿（上）第III章第1節、55頁に記したグラムシの本文3）の中程「生活のあらゆる行為にカトリック教を適用する……」には、「規範を」が脱漏しており、正しくは、「生活のあらゆる行為にカトリック教の規範を適用する……」、であった。ここで訂正したい。

133) グラムシは、哲学との対比において「常識」と「宗教」を同列に扱い、「哲学は批判であり、宗

的根底をなし、各人の生き方を指示する道德規範となっている、と見られているからにほかならない。グラムシとしては、この既存の文化を根底から「改革」しなければならないのであるが、しかし、ここで重要なことは、その改革の依拠点・手がかり、あるいは出発点もまた既存の文化、人々の日常意識のなかにもとめるほかはなく、後述するように既存の「常識」を批判的に練りあげ「良識」に高めるほかはないことである¹³⁶⁾。グラムシが、文化次元に戻って「常套句」を取り上げるのもこのためである。

それゆえに、議論は文化次元に戻るとしても、その戻り方、関係の仕方が異なっている。というのは、「序論」部では、カトリック教の人間観に対する批判は否定的な意味合いをもつ批判であり、その解体をめざす破壊的批判であった。そのことは、カトリック教の人間観を哲学的に「再生産している」過去の全哲学に対しても同様である。これに対して今度は、同じ文化次元に戻るとはいえ、それは「改革」の出発点となりうる要素、発展させるべき肯定的要素を求めての接近であり、問題の「常套句」は、他ならぬまさにそうした要素として取り上げられたのである。それゆえに、文面に見るように、「常套句」への言及は、批判的ではあっても「常套句」それ自体には少しも否定的でなく、その理解の仕方についての問題点ないし限界を指摘するにとどまっている。つまり、解体的・破壊的な批判でなく、むしろ建設的な関係づけを図ろうとするような批判、建設的批判であると解されるのである。「改革」は「破壊」と「建設」が交錯する過程として捉えられており¹³⁷⁾、論述

の構成じたいがそれを表している、と言えよう。

以上のように見てくれば、第3段落前半における「常套句」への言及の意味は、すでにかなりの程度明らかである。少なくとも、以上のように解すれば、グラムシの議論の一貫性と体系性も保持される。破棄され訂正されねばならないのは、筆者自身の旧解釈である。言及される常套句Aは、本文で積極的に展開された「人間論」を哲学的理論的推進力とする人間観「改革」の、社会—文化次元における重要な手がかり・依拠点あるいは出発点になりうるものとして選び取られた文化的要素・常識的認識であったのである。常套句Bについても、問題は社会観の問題になるとはいえ、趣意はやはり同様であろう。したがって、そうしたものとしての「常套句」に対しては、既述のように、その批判は建設的である必要がある。しかし必要なのはそれだけでない。実は、そもそも学者・知識人による「論理的」に構成された理論的言説ではなく、一般社会の常識的認識が問題であるのであるから、学者・知識人のあいだでの通常の理論批判の場合とは異なる接近の仕方が必要となる。すなわち、ここで必要なのはまさしく文化問題への接近の仕方なのである。この点に関わるグラムシの諸観点を考慮に入れなければ、第3段落前半の解説はなお正確なものになりえず、たとえば、グラムシにとっては、常套句Aから「個人的でもある、必然的諸帰結全体」が引き出されえない理由・原因は、既述のように理論的・論理的には明白であるにもかかわらず、彼はそれについて少しも語らないのであったが、その理由、真意は、謎のままに終わってしまう。だが、その点の解明を含めた最終的な結論への軌道はすでに敷設されている。そこで最後に、グラムシの「常識」論、その他関連諸問題に関する彼の若干の諸観点を参照し、結論に向かおう。

(4)「生きた文献学」を通じた大衆的「改革」課題

頁)。意識—文化改革の分野に限らず、破壊と建設（創造）の交錯的把握は、グラムシの顕著な一般的観点である。

136) グラムシは、哲学について、民衆に向けては、その「出発点は常に常識でなければならない」と考えていた。これについては、注記138、参照。

137) グラムシは、クロウチェの「宗教は民衆にとっては必要であるという古い原理を再現する偽善的な仕方」を鋭く批判するが、ある点については、「この主張のなかには真理が含まれている」と認め、次のように言う。「実際、同時に宗教のかわりにならないで、民衆の意識のなかで宗教を破壊することはどうしてできるであろうか。この場合、創造しないで破壊だけすることが可能であろうか。不可能だ」(10 II §41 I C, pp. 3294-95. 合 II, 106

グラムシは、『獄中ノート』において、「常識」については、一般に、それが矛盾した諸要素の混合物・複合体であることを重視し、そこから、歴史的・現実的・肯定的な諸要素と、克服すべき否定的諸要素とを識別し、前者の諸要素を発展させて「常識〔senso comune〕」を「良識〔buon senso〕」に高めることの重要性を説き、興味深い考察をおこなった¹³⁸⁾。その「常識」論

138) グラムシは、「常識」を、民衆の素朴な「自然発生的哲学」(Q., p. 1373), すなわち「外部の環境から、だがむしろ各人が意識世界に入ったときから自動的に組み込まれている多くの社会諸集団の一つから、機械的に『押しつけられた』世界観」(Q., p. 1375), あるいは「普通の人間の道徳的個性が展開されるさまざまな社会的・文化的諸環境から無批判的に吸収された世界観」(Q., p. 1396)と捉え、「常識は、時間と空間における単一で同一の概念ではない。つまりそれは、哲学の『民間伝承』であり、民間伝承のように無数の形態であられる。その基本的でもっとも顕著な特徴は、それが彼らの哲学であるところの諸大衆の社会のおよび文化的な境遇に適合して(各人の頭脳のなかでも)断片的でばらばらな一貫しない考え方」(Q., p. 1396), したがってまた、「常識は、どうとも取れる矛盾にみちた玉虫色の考え方」(Q., p. 1399)であるなどと、その断片性と場当たり性、無批判性と無意識性、多義性・矛盾性等を繰り返して指摘した。これに対して、「哲学は批判であり、宗教と常識の克服であって、そうした意味で、哲学は常識に対立する『良識』と一致する」(Q., p. 1378)と言う。それゆえ、「実践の哲学」の一般読者向けの著述は、「常識の哲学に対する批判的分析から出発すべき」(Q., p. 1396)であり、「出発点はつねに常識でなければならない」(Q., p. 1397)ことを強調するが、同時に、その批判は、「『万人』が哲学者であることを、そしてまた『万人』の個人生活のなかに全く新たに一つの学問を持ち込むことが問題なのではなく、すでに存在している活動を革新し『批判的』なものをすることが問題なのだということを、証明するために常識に基礎づけられたのちに」(Q., p. 1383)なされることだと注意する。「常識」のなかには、「これこそ常識のなかの健全な核、つまり、まさに『良識』と呼ぶことができ、発展させて統一的な首尾一貫したものとされるに値するものである」(Q., p. 1380)といった要素が含まれているからである(Q11§12C, pp. 1373-83. 合I, 235-245頁, Q11§13C, pp. 1396-99. 合II, 152-157頁)。但し正確を期して付言すれば、グラムシは「良識」を常に「常識」との対立においてのみ語るとは言えず、「常識」と同列視している場合もある。本稿が言及しているのは、すべて前者の意味での「良識」

は、言語元来の多義性という、グラムシが他方で強調する論点とつながっている。語意の一義性が求められる学術用語や法律用語と異なって、日常言語の場合は、この多義性はいっそう著しい。それだけ不分明でもあるが、しかし、実際の生活場面では、だれもが、多義的である個々の語の特定の意味を、そのニュアンスを含めて状況的な文脈のなかで解釈し理解するのであって、通常は日常生活に支障をきたすわけではない。このような言語、特に日常言語の多義性には、即自的にではあるが現実生活の歴史性・矛盾性・複雑性、さらに豊穡性が反映されている。グラムシは、この事実を重視する立場から、言語の多義性を剥ぎ取り一義的なものに純化しようとする、あるいは、そのような人工語を作り出そうとする試みには、言語生活の貧困化の試みとして非常に否定的である¹³⁹⁾。さらに付け加えれば、言語生活には個人的次元が存し、誰もが多少なりとも「個性的」な「自分自身の個人言語」をもっていることにも注意を促し、文化問題がいかに重要な意義を有しているかを論じている¹⁴⁰⁾が、この点を含めて、こうした彼の

である。

139) グラムシは、「言語はつねに比喩的である。……言葉が以前の文明期にもっていた意味とイデオロギー内容に関しては、現在の言語は比喩であると言っているのだ」と指摘し、「言語からその比喩的で拡大された諸意味を剥ぎ取ることができるであろうか。できるものではない。……比喩的な新しい意味は、新しい文化が広がるにつれて広がる」と論及している。したがって、言語は多義的であらざるをえないのであるが、これに対して、「外国からの借用語は、正確な一つの意味をもっており、つまりもとの国語にあった広義な光量を失っている」と指摘する(Q11§24C, pp. 1427-28. 合II, 194-196頁)。この立場から彼は、エスペラント語に対して一貫して否定的であった。

140) グラムシは言っている。「哲学が世界観として定位され、哲学的活動がもはや(たんに)体系的に一貫性のある諸概念の『個人的』彫琢としてのみならず、さらにとりわけ、民衆の『精神構造〔mentalità〕』を変革し、具体的に普遍的なもの、すなわち歴史的社会的に普遍的なものとなる限りにおいて『歴史的に真』であることが証明される哲学的革新を普及するための文化闘争としても把握されるならば、言語と言葉の問題が『技術的に』前面におかれなければならない。……『言語』という語は本質的に一つの集合名詞であり、時間に

言語問題への観点を踏まえることも、「常套句」に関しては重要である。

つまり、「常套句」の問題は「常識」の問題であると同時に、言語問題、特に日常言語の問題でもあって、上記の観点から見れば、ここではほんの二、三の例で示唆的に述べただけではあるが、常套句A「人間は社会のなかで生きるもの…」は、肯定的要素と否定的要素の複合体である「常識」的認識として、たとえば、カトリック教徒も含めておそらく何人も否定できない経験的な一般的事実を表現している反面、おそらくほとんどの人々において抽象的な「人間＝個人」観の地盤から理解されているに違いない。また、その「常套句」は、字義通りには、既述のように、「他者」を表す言葉を欠いていることからしてすでに、「そこから個人的でもある、必然的諸帰結全体」を引き出すことは不可能である。しかし、言語、ここでは特に日常言語の多義性という観点から見直せば、たとえば「社会」という語は、場合によっては「社会環境」＝「すべての他者」の意味で、あるいは、その意味・ニュアンスを伴って両義的に使われることがあることは、注意すればわれわれにも常に観察されうることである。特に「人間は社会のなかで生きる……」という場合には、「社会」という語のこの二義性はきわめて顕著であろう。一般に、「社会」と「社会環境」＝「すべての他者」とは、それほど明確には（しばしば「社会学者」・「社会学者」の間でさえ厳密には）区別されて考えられてはおらず、語彙使用のうえでも多分に不分明なままに使われている¹⁴¹⁾。

おいても空間においても、ある『唯一』のものを前提しているのではないというように思われる。言語は文化と哲学さえも意味する（単に常識の水準においてではあるが）。……ものを言う存在はいずれも自分自身の個人言語、すなわち自分固有の思考と感覚との様式をもっている。文化は、大なり小なり、多様な程度で相互に理解しあう表現的な接触等により、そのさまざまな程度において、多数の層における大量あるいは少量の諸個人を統一するのである。」(Q10II44B, p. 1330. 合I, 269-70頁)。

141) 注記138の引用句に「外部の環境から、だがむ

しかし、そのことは、逆に言えば、この常套句Aに不分明なままに包含されているこの二つの意味・要素・側面の区別を分明化することが可能である限り、そこから出発することにより、グラムシが提示してきたような「社会－個人」関係と「個人－他者」関係の統一としての具体的普遍的な人間観に接近し、この「常套句」（が表現している基本的な経験的事実）についての万人の理解の仕方を「個人的でもある、必然的諸帰結全体」を引き出しうるような仕方に錬成しうることを物語る。そもそものが、それゆえに、人間観「改革」の万人が共有する文化のなかの依拠点・出発点として、この常套句Aが選取られたのであった。

とはいえ、次に重要なことは、このような錬成は、文化－意識の改革、社会全般にわたる「知的道徳的改革」の問題という事柄の性質上、論理の整合性や緻密さの点での優越性を示すことによって、つまり主知主義的に生ずるような過程ではまったくないことである¹⁴²⁾。おそらく

しろ各人が……自動的に組み込まれている多くの社会諸集団……から」と記されていることから、グラムシの場合は、別の主題の考察においても、外部「環境」と社会「集団」(社会)との区別の明確な意識のうえに立って論述されていることが読みとれる。

142) グラムシは言っている。「……人民大衆が考え方をを変えるのはいっそう困難である。彼らは、いかなる場合にも、考え方をいわばその『純粋な』形で受け入れることによって変えることは決してなく、ただ常に多少とも異様な、奇怪な化合物として受けとるだけである。論理的に首尾一貫した合理的形式、なんらかの重みをもった論拠なら肯定的であれ否定的であれ決して無視しない推論の完全性は、その意義をもっているが、決定的なものであるところではない。それは本人がすでに知的危機状態にあつて、古いものと新しいものとのあいだで動揺し、古いものへの信仰を失ってはいるが、まだ新しいものにつく決心がついていない等のときに、副次的な面で決定的であるにすぎない。……新しい考え方の普及の過程は政治的な理由、すなわち結局は社会的な理由によって起こるが、この過程において、論理的一貫性という形式的要素や権威の要素や組織の要素は、個々の個人においてであれ多数の集団においてであれ、一般的な方向づけが行われた直後には、きわめて大きな機能をはたす、と結論づけることができる。しかし、このことから、大衆である限りの大衆にお

グラムシの脳裏には、民衆との有機的な関係（結局政治的な）の拡大深化、そのなかでの民衆意識の覚醒・批判的自律的精神の発展という文脈において、民衆自身の個人的・集団的な経験の展開と結びつけてのみ進行しうる一直線ではない複雑かつ長期の過程として浮かんでいるはずである。そのなかで、人々が抱いている古い人間観をそのつど溶解し、「人間とは何か」という問いが「哲学の第一の主要な問いである」限り不可避免的に世界観全般の問題に及びつつ、それらに絡まっている人々の雑多な誤解、偏見、錯視、幻想や信念、信仰、さらに私念等々の、諸慣習の粘着性と結びついた知的心理的諸要素を解きほぐしていく複雑な粘り強い活動が必要であり、さらに、説得する者に対する信頼感の程度も問題になる¹⁴³⁾ だけでない。こうした諸活動全般の基礎には、グラムシが「生きた文献学」と呼ぶ一連の知的実践的な活動の継続が置かれなくてはならない、と彼自身は考えているのであろう。

ここで「文献学〔filologia=言語学〕」とは、言語に表された「事実」としての「確実なもの」を「文献学」を通じて精査・獲得・集積し、それを批判的に再把握して「真なるもの」（哲学的真理）に高めるといふ二重構成をとるヴィーコの歴史方法論¹⁴⁴⁾ に由来する。グラムシは、この二重構成を反実証主義的に実証性を重視する「歴史と政治の科学」における方法論として

批判的に継承し、「図式化できない多彩・多様な」経験的諸事象のその固有性における「確実な」捕捉をおこなう一方で、その集積から可能になる各種の蓋然的な経験則の抽出・検証をおこなう¹⁴⁵⁾ という実証科学的な観察次元の方法論の表現へと「文献学」を拡大し、この拡大された独自の意味でこの語を使っただけでなく、しばしば『『確実なもの』を『真なるもの』に高める』というヴィーコの成句をも好んで用いた¹⁴⁶⁾ が、「生きた文献学」とは、いわばそのさ

145) グラムシは言っている。「実践の哲学が基礎をすえる経験は、図式化できないものである。この経験は、その無限の多彩さ、多様さにおける歴史そのものであって、その研究は、特殊諸事象の検証における博学の方法としての『文献学』の誕生、そしてまた、歴史学の一般的方法論として解される哲学の誕生に場所を与えう。……実践の哲学そのものではない社会の科学、すなわち歴史と政治の科学と解される社会学〔実証主義の社会科学を指す……引用者〕を確立する可能性を否定するからといって、伝統的に理解されているような文献学の領域を拡大するところの実際の諸観察の経験的集成を樹立することができない、ということにはならない。もしも文献学が、特殊諸事象がその混同しえない『個性性』のなかで検証され、明確にされるという重要な方法論の表現であるとすれば、若干の自然科学を前進させるのに役立ってきた統計的法則あるいは大数の法則に、政治学において対応するところの、ある種のより一般的な『傾向的法則』を識別することの実際の有用性が存在することを排除することはできない」(Q11 §25C, p. 1428-9. 合II, 162頁)。なおついでに、「人間」論の主題そのものに直接関連する言及を示せば次の通りである。「実践の哲学から政治と歴史の科学に導入された基本的な革新は、一定不変の抽象的『人間性』（この概念はおそらく宗教と超越の思想から生じたものであろう）は存在しないということ、つまりそれはある限度内では文献学の方法と批判の方法とによって確かめうる歴史的事実であるということをも明らかにした点にある」(Q12 §20C, p. 1598-99. 合I, 88頁)。

146) たとえば、「もしも構造という概念が『思弁的』に理解されるなら、確かにそれは『隠れた神』となるであろう。ところがまさにこの概念こそは『思弁的』に理解されてはならないものであって、そこにおいて現実の人間が行動し労働している社会的諸関係の総体として、つまり『思弁』の方法ではなく『文献学』の方法によって研究されなければならない。またそうすることで研究することができる客観的諸条件の総体として、歴史的に理解されなければならない。それは、『確実なもの』であり、やがて『真なるもの』になるであろう。

いては哲学は一つの信仰としてしか存在しえない、と結論することができる。……」(Q11 §12B, p. 1390. 合I, 254-55頁)。

143) すでに上記の引用文の最後に、「信仰」的要素との関連への言及が見られるが、その数行あとに続けてグラムシは指摘する。「……では彼〔民衆〕の哲学はいかなる要素にもとづいているのか。とりわけ、行動の規範という彼にとって最大の重要性をもつ形態における彼の哲学はどんな要素にもとづいているのか。もっとも重要な要素は、疑いもなく合理的でない性格のものであり、信仰である。しかし、だれに対する信仰、何に対する信仰か。何よりも、彼と同じく散漫な仕方でも思考する限りでの彼の属する社会集団に対する信仰である」(ibid. p. 1391. 同上, 256頁)。

144) 清水幾太郎責任編集『世界の名著・続6・ヴィーコ』中央公論社、1975年、参照。

らなる拡大である。グラムシは、この語の意味を説明しているわけではないが、本来の学問的な領域ではなくて、大衆的な集団的活動において知識人（指導集団）との有機的交流を通じて、直接的諸経験の細部に及ぶ個別諸観察の累積を通じて種々の「確実なもの」への集団自身の感覚を鋭敏にし、認識を拡大深化させていく「生きた」つまりきわめて現場的な知的実践的活動の総体を指して、これを「生きた文献学」と呼んでいるようである¹⁴⁷⁾。この場合にも、「確実なもの」はやがて「真なるもの」になると想定されているのであるが、このような意味での活動としての「生きた文献学」なしには、つまり、それを基礎に置かないでは、人間観の大衆的な規模での「改革」、文化の改革は推進されえない、とグラムシが考えていたことは間違いないところであろう。

したがって、社会的に共有されている常套句Aを出発点として推進されうる「改革」は、「生きた文献学」を基礎にしながら、前述のような粘り強い理論的実践的活動を継続していく歴史的過程としてしか考えられえない。そして、その渦中で解決を迫られる諸問題は、理論問題に限ってさえ、単に大小無数であるだけでなく、その性格上、理論的に演繹できるものでも全くない。それは、時と場に応じて実に多様な形態をとり、すべてきわめて「個性的」に現れるのであって、しかも人々の個人的・集団的な体験に根を張っているわけである。したがって、そのつど活動の現場で個別的創造的に対処するほかないような問題である。

グラムシが、常套句AについてもBについても、それについての言及を彼が基本的とみなす問題点の所在だけを記して、その他には一切言

及しない理由は、実にそこにあったと考えるべきである。実際、このように解してのみ、合理的な解釈が可能になろう。つまり、そこでの諸問題とその考察・研究は、ひろく「改革」の実践、その領野に送り込まれるのであって、事の性質上、事前の、あるいは机上での究明、議論展開はなしえないものである。それゆえに、記されているのは、ただその際の中心的な依拠点ないし出発点（常套句A）と目標だけなのである。彼が記す「そこから個人的でもある、必然的諸帰結全体がひきだされていない」とは、陰画的に提示された「改革」の目標設定にほかならない。つまり、常套句Aをめぐる「そこから個人的でもある、必然的諸帰結全体」を引き出しうるような理解の仕方、これを基本的な目標として、その大衆的な練成・普及・確立のため、人々が自己の人間観をめぐる「常識」を「良識」に高め、「確実なもの」を「真なるもの」に接近させていく過程を創造、発展させていく、ということなのである。そしてそれは、新しい生き方、行動規範の普及を含意しなければならない。このような解釈、それが常套句Aへの言及の箇所を対象とする本節の結論である。

(5)第3段落の旧解釈との相違の根底

以上において、第3段落前半における常套句Aとそれへの言及に関する部分をいかに解説、解釈すべきかという問題の検討は、すべて終了した。この検討からはまた、第3段落全体の主題・目的なしい性格が浮上する。すなわち、第3段落は、その後半だけが課題提示を目的とするだけでなく、前半もまた課題提示のために論述されている、ということである。この前半は（常套句Bへの言及を含めて）、これまで見てきたような人間観「改革」の社会—文化次元における実践的課題の提示であり、後半が、その「改革」の哲学的理論的な推進力なしい原理としての「人間」論の理論的な練成課題の提示であって、このような構成において、理論と実践の両面における練成課題が提示されているのである。

本文第3段落のこのような理解の仕方は、本

しかし、それを『真理』として研究するためには、まずそれを、その『確実性』において研究しなければならないのだ」(Q10 I §8C, p. 1226. 合IV, 341頁)。ここに、グラムシ社会科学方法論の反実証主義的な実証的観点の核心が端的に語られている。

147) 「生きた文献学」については、すでに若干ふれており、本稿(上)第V章第4節、69頁、を参照のこと。

稿執筆の当初には想定されえていなかった。そのことは、本章の冒頭に再確認のために再記したこの部分の「作業仮設」と対比すれば明かである。この「作業仮設」では、第3段落の後半については「課題を提示している」と予想しているが、前半もなんらかの課題提示を趣意とするものとは想定していなかった。この相違の根底には、「人間＝社会的存在」観についての解釈者自身の観点という既述の問題のほかに、①グラムシにおける「人間」論の弁証法的概念としての「具体的普遍性」、②彼固有の意味での人間観「改革」の「全面性」という構想、③この「改革」視点の本文全体の内容構成・論理的構造に占める位置、これら諸点の読みとりの程

度あるいは仕方如何という問題が横たわる。別稿における旧解釈の撤回・訂正に加え、これらの点を解説の深化として確認しておきたい。

〔訂正〕前回（下－1）掲載分の拙稿目次末尾（2頁）に、「最終回（下－2）に続く」と記したが、今回を「最終回」となしえなかった。ここで訂正したい。

（本稿は、1997年度桃山学院大学特定個人研究費助成による研究題目「アントニオ・グラムシ『獄中ノート』の社会学史的比較の基礎研究」の成果報告である）

An Analysis of Gramsci's Writing of "What is Man?" (IV)

Tomihisa SUZUKI

This part is the following:

That man cannot be conceived other than as living in society is a commonplace. But not all the necessary consequences have been drawn from this, even on an individual level.

In order to exactly reading of this part, we must consider that all this writing is described with the aim of reforming a concept of man. this reform, as 'a reform of the whole of philosophy', should advances to a reform of people's common sense about man. Gramsci argues the following:

In Crocean terms: when one succeeds in introducing a new morality in conformity with a new conception of world, one finishes by introducing the conception as well; in other words, one determines a reform of the whole of philosophy. (Q10II§12, p. 1250)

In this case, the common sense to be reform is above the commonplace. However, this commonplace is not an error. Therefore the question is how one reconsiders one's understanding of this commonplace to be able to draw all the necessary consequences from this, including individual one. The spread of this new understanding over the whole society is attained only through very concrete and practical activities in long-term historical process of socio-cultural reformation. Gramsci showed above commonplace(common sense) as the starting point of this reformation. He had argued the following: the starting point must always be that common sense which is the spontaneous philosophy of the multitude and which has to be made ideologically coherent. (Q11§13., pp. 1397-8)